

인도네시아 이슬람 조직의 구조와 특성:

엔우와 무함마디아를 중심으로*

김 형 준**

I. 들어가는 말

이슬람 교리는 신과 인간을 매개하는 성직자를 인정하지 않는다. 무슬림 모두가 신 앞에 동등하고, 하나의 공동체를 구성하는 구성원이며, 신으로부터 동일한 권리와 의무를 부여받았다고 간주하기 때문이다. 이처럼 무슬림 사이의 평등성이 강조되지만, 현실에서 모든 무슬림이 동등한 지위를 가진 존재로 이해되는 것은 아니다. 종교적으로 높이 평가되는 자질을 보유한 사람은 그렇지 않은 사람보다 신에 더욱 가까운 존재로 인식된다.

이슬람 사회에서 중시되는 종교적 능력과 권위는 시기별, 지역별로 차이를 보였지만, 크게 두 형태로 대별되는 경향을 나타냈다. 첫 번째는 신의 언어인 쿠란(Quran), 선지자의 언행록인 하디스(Hadith)를 이해하고 해석할 수 있는 능력이다. 이는 종교적 지식을 전문적으로 학습하고 연구함으로써 얻어지며, 이를 통해 일상의 문제를 종교적으로 판단할 수 있는 권위자로서의 지위를 부여받는다. 두 번째는 신비적(mystical)이고 정신적인(spiritual) 힘을 통해 숨겨진 진리

* 이 논문은 2009년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2009-013-B00064).

** 강원대 문화인류학과

에 접근할 수 있는 능력이다. 이는 다양한 방식을 통해 획득될 수 있는데, 금욕적 수련, 신의 은총, 신비적 힘의 소유자와의 혈연관계 등이 대표적인 방법이다. 신비적 힘은 초월적 능력과도 연결되어서 그 소유자는 기적을 행할 수 있다고 믿어진다.

두 형태 중 어느 편이 강조되는지에 따라 무슬림 사회의 전반적 모습 역시 차이를 보이는데 어네스트 겔너(Ernest Gellner)는 이를 다음과 같이 구분하였다. 종교적 지식 습득을 중시하는 사회에서는 일신론적·금욕주의적·경전중심적(scriptural) 경향이 두드러지게 나타나며, 읽고 쓰는 능력, 평등주의, 규칙 준수가 강조되는 반면 의례적, 신비적 활동은 최소화된다. 신비적 힘을 중시하는 사회에서는 종교적 지위의 위계화 경향이 나타나고, 상징과 이미지, 의례와 신비적 활동, 종교 감정이 강조되며, 개인에 대한 충성이 중시된다(1969: 130). 두 유형이 이념형적인 성격을 띠고 있기에 현실에서는 혼재되어 존재하지만, 어느 유형이 강조되는지에 따라 그에 부합하는 특성이 종교적 삶을 주도하는 힘으로 대두된다.

중동에서 외부 지역으로 확산되면서 이슬람은 각 지역의 토착적 종교전통과 혼합되었고, 이 과정에서 신비적 힘을 중시하는 유형이 선호되는 경향이 나타났다. 예를 들어 북아프리카에서는 금욕적 관행, 종교적 신실함, 선지자나 유명 종교지도자와의 혈연관계 등을 통해 성스러움을 획득한 무슬림이 이슬람 지도자로 부상하였다. 이들은 신과의 가까운 관계로 인해 기적을 행할 수 있다고 믿어졌으며, 카리스마적 성격의 지도자로서 추종자들의 열광적이고 전폭적인 지지를 이끌어냈다(Cornell 1998: 272-285; Eickelman 1989: 297-304; Rabinow 1978).

이슬람권의 동쪽 끝에 위치한 인도네시아에서도 교리 해석보다 신비적 힘을 중시하는 경향이 나타났다. 자바의 이슬람 개종을 선도한 성인으로 추앙받는 수난 깔리조고(Sunan Kalijaga)가 신비적 경

힘을 매개로 이슬람을 받아들인 후 기적을 행하며 이슬람을 전파했다는 구전설화(김형준 2011: 160-163)는 이를 예시한다. 신비적 힘이 선호된 이유는 토착 정치권과 연결된다. 동남아의 다른 전통왕국에서처럼(Heine-Geldern 1942; Tambiah 1985: 252-259) 전통 자바 왕국에서도 신비적 힘의 축적은 정치종교적 권력을 얻기 위한 핵심 요소였으며(Anderson 1972: 8-19), 이슬람은 이를 축적할 새로운 원천으로 간주되어 빠르고 광범위하게 수용될 수 있었다.

신비적 경향의 이슬람이 주도적 흐름으로 자리 잡음에 따라 겔너가 언급한 특성이 전통 자바사회에서 뚜렷하게 나타났다. 신과의 신비적인 합일이 중시되었고, 종교지도자는 신성시되었으며 이들에 대해 일반인들은 절대적인 믿음과 충성을 보였다. 또한, 신비적 힘을 축적할 다양한 방식이 추구되었고, 토착전통과 이슬람이 혼합된 의례가 일상의 한 부분으로 자리 잡았다(Djajadiningrat 1958: 387-390; Drewes 1955: 299-300; Geertz 1960b). 신비주의적 경향이 주도적 실천 양식으로 확립됨에 따라 경전중심적 경향은 인도네시아 이슬람 사회의 주변부에 위치하게 되었다.

19세기 중반 이후 메카와의 교류가 활발해지고, 중동에서 유행하던 개혁주의(reformism), 근대주의(modernism)가 도입됨에 따라 인도네시아의 종교적 지형에 변화가 나타났다. 오랫동안 주변부에 있던 경전중심적 경향이 수마트라와 자바를 중심으로 그 영향력을 강화했고(Noer 1980: 104-113), 1912년 ‘쿠란과 하디스로의 회귀’를 주창하며 설립된 무함마디아(Muhammadiyah, 무함마드의 추종자)가 대중적 영향력을 확대함에 따라 이 경향은 주요 종교적 흐름으로 대두되었다.

신비적 경향에 기반을 둔 전통적 종교지도자들은 경전중심적 경향의 확대에 강력하게 반발했지만(Federspiel 2006: 15-20), 변화의 흐름을 되돌릴 수는 없었다. 개인적 대응만으로는 경전중심적 경향

의 확산에 효과적으로 대항할 수 없음을 인식한 전통 지도자들은 1926년 나다뿔 울라마(Nahdlatul Ulama, 이후 엔우)를 결성하였다. ‘종교지도자’를 의미하는 ‘ulama’와 ‘자각’ 혹은 ‘부활’을 일컫는 ‘nahdlatul’이라는 이름에서 표현되듯이 엔우는 이슬람 지도자의 연합체로 출범했다. 이는 일반 무슬림을 회원으로 하고 이들 사이의 평등성을 강조한 무함마디아와는 차이를 보이는 점으로서 두 단체의 종교적 지향을 요약적으로 제시한다.

설립 후 인도네시아 이슬람을 대표하는 양대 조직으로 자리매김한 엔우와 무함마디아는 현재까지 그 위상을 유지하고 있으며, 각기 사천만 명과 삼천만 명을 영향력 아래에 두고 있다고 주장한다(Azra 2006: 61; Kingsbury 2002: 11). 이러한 대중적 영향력으로 인해 두 단체는 인도네시아 이슬람 나아가, 인도네시아 사회 일반을 이해하기 위한 연구대상으로 비중 있게 검토되었다. 하지만, 이러한 연구 중 상당수는 두 단체의 특성을 직접적으로 비교하기보다는 하나의 단체에만 집중하는 경향을 보였다(Bruinessen 1994; Feillard 1999; Nakamura 1983; Peacock 1978). 두 단체의 비교를 목적으로 하는 연구에서는 제한적인 연구 경향이 나타나서, 두 단체의 여러 특성 중 교리해석방식, 전통 종교관행과의 관계가 주로 검토되었다(Boland 1982; Fananie & Sabardila 2000; Federspiel 2006; Noer 1980). 그 결과 교리 해석과 종교적 지향성의 차이가 두 단체의 구성, 운영 및 활동 양상에 어떤 영향을 가져오는지의 문제는 상대적으로 경시되었다. 이러한 기존 연구의 한계를 고려하여 이 글에서는 엔우와 무함마디아의 특성을 교리해석상의 차이뿐만 아니라 종교지도자의 위상, 조직구조, 활동에 있어서의 차이를 중심으로 비교검토할 것이다.

두 단체의 비교자료는 인도네시아 이슬람을 이해하기 위한, 나아가 이들의 종교외적 활동과 영향력을 고려해보면 인도네시아의 사

회문화적, 정치경제적 상황을 이해하기 위한 기초적 수준의 자료로 이용될 수 있다. 또한, 두 단체가 이슬람의 상이한 종교적 권위 유형을 지지하고 있음을 고려해보면, 그에 대한 검토는 현대식 조직체에서 이러한 유형이 어떻게 적용될 수 있을지를 예시할 자료를 제공해 줄 수 있을 것이다.

본문의 첫 번째 절에서는 두 단체의 설립 배경, 종교적 해석과 지향에 있어서의 차이를 검토할 것으로써, 이는 이후의 논의를 위한 기초적 자료를 제공할 것이다. 두 번째 절에서는 종교적 권위 문제를 논의할 것이며, 이를 위해 전통적으로 확립된 종교 해석과 합리적 종교해석, 신비적 관행, 혈통의 중요성에 대한 두 단체의 시각을 비교할 것이다. 또한 상이한 종교적 권위 개념이 조직 구조에 미친 결과 역시 검토할 것이다. 세 번째 절의 소재는 지도자의 인적 구성으로써 역대 회장의 혈연 및 학연 관계가 비교될 것이다. 네 번째 절에서는 이러한 차이가 단체의 활동에 미친 영향을 검토할 것이며, 이를 위한 사례로서 새로운 이념을 수용하는 상이한 과정을 비교연구할 것이다. 이상의 논의를 통해 상이한 종교적 권위 개념이 두 단체의 종교적 지향, 조직 및 리더십 구조, 활동 양식에 미친 영향을 포괄적으로 이해할 수 있으리라 기대된다.

II. 엔우와 무함마디아의 설립 배경 및 종교적 지향

19세기 중후반기를 거치며 아랍권에서는 개혁주의, 근대주의라 불리는 종교적 흐름이 대두되었다. 알아프가니(al-Afghani), 무함마드 압두(M. Abduh)등에 의해 주창된 개혁주의는 종교지도자(학자)의 경전해석에 무조건적인 복종을 강조했던 전통 관행에 반기를 들고, 쿠란과 하디스로 돌아갈 것, 경전에 기반을 두지 않은 관행을

정화할 것, 그리고 경전에 직접적으로 언급되어 있지 않은 문제에 대해 합리적인 교리해석(ijtihad)을 수행할 것 등을 주장했다(김 1997: 179-188; Rahman 1979: 214-221). 경전중심적 성격을 강하게 띠고 있음에도 불구하고 개혁주의가 근대주의라고도 일컬어지는 이유는 근대적 변화에 대한 합리적 해석을 통해 이슬람이 서구 문명 및 과학발전과 양립가능하다는 입장을 지지했기 때문이다.

개혁주의는 중동과의 인적 교류가 활발해지고 관련 출판물이 유입된 19세기 후반 이후 인도네시아에서 영향력을 확대했다(Noer 1980: 104-113). 20세기 초반 개혁주의를 수용한 인도네시아 무슬림은 확립된 종교전통에 대해 비판적 태도를 견지했는데, 이는 전통적인 종교지도자인 끼야이(kiyai)¹⁾의 권위에 대한 도전, 신비적이고 혼합주의적인(syncretic) 믿음과 관행에 대한 비판, 경전에 대한 직접적 접근과 이해에 대한 강조, 서구 문물에 대한 호의적 태도 등으로 표현되었다.

1912년 다흐란(Dahlan)이 무함마디야를 설립함으로써 개혁주의의 확대 기반은 확고해졌다. 이슬람왕국 마따람(Mataram)의 종교 관리였던 다흐란은 경전중심적 종교해석과 서구식 교육을 통한 이슬람 사회의 근대화를 열망하였고, 이를 무함마디야를 통해 실현하고자 했다(Kim 2010: 75-6). 중부자바 족자까르따(Yogyakarta)에서 수백 명의 회원으로 출범한 무함마디야는 이후 개혁주의적 종교 해석에 노출되어 있던 각지의 무슬림을 포섭하며 성장했다. 1922년 3,346명이었던 회원 수는 1927년 10,274명, 1932년, 44,879명에 이르렀고, 1922년 15개였던 지부는 1927년 51개, 1932년 152개로 증가했다(Alfian 1989: 175, 187, 304; Muhammadiyah 1927: 39). 이러

1) 자바어 끼야이(kiyai)는 원래 ‘존경받는 노인’이나 ‘카리스마를 가진 종교지도자’를 일컫는 말이지만, 종교적 지식을 갖춘 인물이나 종교를 가르치는 사람을 지칭하기 위해서도 사용되었다(Geertz 1960a: 232).

한 과정을 거치며 무함마디아는 인도네시아에서 가장 조직화된 근대적 단체로 확립되었다.

서구식 학교 설립을 추진하면서 다흐란은 끼야이들로부터 강한 비판에 직면했다. 서양을 이교도의 국가, 서구 문명을 이교도의 문명으로 이해했던 이들 전통 지도자들은 다흐란을 기독교도라 칭할 정도로 알레르기적인 반응을 드러냈다(Federspiel 2006: 20). 또한, 다흐란이 제안한 경전의 내용 이해를 중시하는 이슬람 교육, 끼야이에 대한 절대적 존경과 복종 타파, 비이슬람 전통이 혼재된 종교적 관행의 철폐, 신비적 관행의 거부 등은 종교적 전통을 부인하는 폐륜적인 것으로 비판되었다. 다흐란에게 주어진 ‘끼야이 빨수’(kiyai palsu, 가짜 종교지도자), ‘끼야이 끄리스텐’(kiyai Kristen, 기독교 종교지도자)이라는 호칭(Mulkhan 1990: 71)은 이러한 반발을 예시한다.

다흐란의 활동이 무함마디아를 통해 확대재생산되자 개혁주의 종교관은 공적인 영역에서 전통 종교관과 충돌하게 되었다. 이러한 대립은 이슬람을 의제로 개최된 국가적 수준의 모임에서 극적으로 표출되었는데(Muhammadiyah 1922: 17-31; Noer 1980: 241-244), 1924년에 개최된 ‘3차 이슬람 총회’(Kongres al-Islam)는 양자의 대립을 새로운 차원으로 전환시키는 계기가 되었다.

총회에서 논의된 문제 중의 하나는 이집트에서 열릴 세계이슬람 총회(Congress Khalifah)에 파견될 인도네시아 대표의 선정이었고, 투표를 통해 이슬람연합(Sarekat Islam), 무함마디아, 그리고 ‘빠산뜨렌파(派)’(kalangan pesantren)에서 각기 한 명씩의 대표가 선출되었다. 이후 세계총회가 연기되고 이듬해 사우디아라비아에서 개최될 상태에서 인도네시아 대표 중 ‘빠산뜨렌파’의 대표만이 사우디 국왕으로부터 참가 허가를 받지 못하게 되었다. 그가 대표하는 단체가 무엇인지 뚜렷하지 않다는 것이 거부 이유 중의 하나였다(Alfian

1989: 218-220; Noer 1980: 242-3).

빠산뜨렌파를 대표할 사람이 세계총회에 참석하지 못하게 되었다는 소식은 끼야이들을 충격으로 몰아넣었다. 당시 사우디 국왕이 극단적 근본주의인 와하비즘(Wahhabism)의 영향력 확대를 꾀하고 있었기 때문에 이들은 자신들의 반대 입장을 표명해야 할 절박함을 느끼고 있었지만, 근대식 단체의 부재가 이러한 기회 자체를 무산시켰던 것이다. 근대식 단체의 필요성을 절감한 끼야이들은 1926년 자바의 종교지도자 모임을 개최하여 엔우 결성을 결정했다(Sitompul 1989: 63).

끼야이들에 의해 설립된 엔우는 무함마디아와 상반되는 종교적 지향을 표명했다. 엔우는 확립된 이슬람 학파(Madzab)의 종교해석 지지, 종교지도자에 대한 존경과 충성, 전통 관행의 고수, 신비적 관행의 중요성을 강조했다. 엔우를 구성하는 끼야이의 종교적 성향을 보여주는 사례는 설립 준비 모임을 개최한 장소의 소유주인 와합 하스불라(Wahab Hasbullah)로서 그는 준비 모임에서 다음과 같이 행동했다(Machfoedz 1982: 31):

참가자들이 단체의 목적과 활동을 가장 잘 보여줄 명칭에 대해 고심하며 시간을 보내고 있었다. 이 때 와합 하스불라가 기도를 하면서 신에게 직접적인 암시를 보내달라고 기원했다. 기도 과정에서 무아의 상태에 빠져든 그는 라든 라흐맛(Raden Rahmat)을 만났다. 라든 라흐만은 ... 그에게 자바 전통식 모자와 긴 닭털로 만든 빗자루를 주었다.

이 일화는 엔우의 종교적 지향을 요약적으로 표현한다. 기도를 통해 신의 계시를 받으려는 행동, 기도 과정에서 빠져든 무아의 상태는 신비적 힘을 추구하는 수피(sufi)의 관행이다. 무아지경에서 만난 대상은 신이 아닌 자바에 이슬람을 설교한 9명의 성인 중 한 명인

라든 라흐맛(수난 암뵐[Sunan Ampel])인데, 이는 사망한 종교지도자를 경배하고 이들을 통해 신비적 힘을 획득하려는 관행과 연결된다. 라든 라흐맛이 건넨 자바식 모자 그리고 전통설화에서 천국 청소에 사용된다고 거론되는 닭털 빗자루는 토착 종교전통의 중요성을 가리킨다(Sitompul 1989: 65).²⁾ 신비적 힘을 추구하는 관행, 토착 전통에 기반을 둔 종교적 관행은 무함마디아가 강력히 반대하고 정화하려했던 요소로서 이 일화는 무함마디아와 차별되는 엔우의 독자적인 종교적 지향을 예시한다.

엔우와 무함마디아는 20세기를 거치며 인도네시아 이슬람을 대표하는 두 단체로서 확립되었다. 일반적으로 엔우가 무함마디아보다 많은 추종자를 가졌다고 평가되는데, 엔우는 사천만 명, 무함마디아는 삼천만 명을 회원으로 두고 있다고 거론된다(Azra 2006: 61; Kingsbury 2002: 11). 이러한 통계치를 있는 그대로 믿을 수는 없지만, 두 단체가 인도네시아 무슬림에 지대한 영향을 미치고 있음은 부정될 수 없으며, 이는 인도네시아의 무슬림 사회에 겔러가 지적한 두 유형이 공존하고 있음을 보여준다.

Ⅲ. 종교적 권위와 조직 구조

무함마디아 회원들은 자신들과 엔우의 차이를 설명할 때 무릎을 꿇은 채 손등에 행하는 입맞춤이나 인사를 자주 언급한다. 이는 엔우 모임에서 쉽게 찾아볼 수 있는 관행으로서 끼야이에 대한 존경을 표현하는 것이다. 이런 행동을 회화화시켜 이야기하면서 이들은 무

2) 자바의 종교적 전통을 수호하려는 엔우의 태도는 그 로고에도 표현되어 있는데, 로고에 있는 9개의 별은 인도네시아에 이슬람을 선포한 9명의 성인을 상징한다고 거론된다(Sitompul 1989: 65-7).

함마디야의 차별성을 부각시킨다. 자신들은 무함마디야의 지도자에게 어떤 존경의 행동도 표현하지 않으며, 밥을 먹거나 이야기할 때에도 지도자를 특별 대우하지 않는다는 것이다. 위계화된 종교적 권위의 부재, 지도자에 대한 의례화된 존경의 부재가 엔우와 무함마디야를 차별화하는 요소라는 점이 이들의 주장이다.

앞 절에서 지적되었듯이, 엔우와 무함마디야를 구별짓는 핵심적 요소는 종교적 권위 개념이다. 엔우에서는 끼야이의 절대적 권위가 인정되고, 이들에게 성스러움이 부가되며, 이들의 종교적 권위는 종교외적 영역에도 적용된다. 반면 무함마디야에서는 포괄적 의미의 종교지도자가 존재하지 않으며, 단체내 특정한 직위에 부합하는 지도자만이 존재한다. 따라서 절대적인 성격의 권위는 인정되지 않으며 종교적 권위는 종교외적 영역으로 확장되지 않는다.

종교적 권위 개념, 종교지도자에 대한 상이한 태도는 두 단체의 결성 과정을 통해 확립되었다. 무함마디야는 종교지도자에 대한 절대적 복종을 비이슬람적인 것으로, 이슬람의 후퇴를 가져온 관행으로 간주함으로써 이를 제거하려고 노력한 반면, 엔우의 설립은 이러한 공세로부터 종교지도자의 위상을 유지하려는 목적을 가졌다. 이러한 차이는 공식적인 차원에서조차도 표현되었는데, 두 단체의 첫 정관에 제시된 설립 목적은 다음과 같다(Boland 1982: 49-50; Muhammadiyah 1998: 1; Noer 1980: 251).

[무함마디야의] 목적은 무함마드의 종교[이슬람]의 가르침을 족자 까르따에 거주하는 원주민에게 설교하고 회원들을 대상으로 하여 종교와 관련된 문제를 발전시키는 것이다.

[엔우의] 목적은 이맘 무함마드 빈 이드리스 샤피이, 이맘 말릭 빈 아나스, 이맘 아부 하니파 안 누만 혹은 이맘 아흐마드 빈 한발리 등 네 개의 학파(mazhab) 중 하나를 굳건하게 고수하고 이슬람에 유리한 모든 활동을 행하는 것이다.

설립 취지에 드러나 있는 것처럼 무함마디아는 선지자 무함마드의 가르침만을 명시적으로 지지하는 반면, 엔우는 4학파에 대한 강한 집착을 표명한다. 4학파에 대한 강조는 이들 학파의 종교 해석을 가르치던 끼야이의 위상을 명시적으로 인정한 것으로서 경전에 기반을 둔 종교해석에 집착하는 무함마디아와 차이를 보인다.

4학파의 전통에 대한 강조는 끼야이의 근거인 기숙종교학교, 즉 빠산뜨렌(pesantren)의 종교적 상황을 반영하였다. 빠산뜨렌은 사립 기숙학교로서 인도네시아 전역에 설립되어 있었으며, 현대교육기관이 설립되기 이전까지 유일한 교육기관으로서의 지위를 가졌다. 빠산뜨렌의 설립자인 끼야이는 산뜨리(santri)라 불리는 학생에게 종교 관련 지식을 가르쳤다. 빠산뜨렌 교육이 대부분 무상으로 이루어지고 면대면 방식의 도제식 교육이 진행되며, 신비적 지식의 전수가 중시되었다는 점 등이 합쳐져서, 끼야이는 빠산뜨렌에서 절대적 권위를 행사했다(Geertz 1960b: 177-180). 끼야이는 오류가 없는 존재로 비추어지기까지 했고, 이들의 종교적 판단은 논란의 여지가 없는 최종적인 것으로 이해되었다. 한 번 형성된 사제관계는 산뜨리가 빠산뜨렌을 떠난 후에도, 나아가 끼야이가 사망한 이후에도 지속되어서 끼야이의 ‘학문적 계보’(sanad)를 교육받고 암기하는 일은 산뜨리의 중요한 의무 중의 하나였다(Dhofier 1999: 57-8; Drewes 1955: 300).

끼야이의 권위는 산뜨리에만 제한되지 않았으며, 빠산뜨렌 주변의 일반인에게도 적용되었다. 높은 종교적 지식과 신비적 힘, 넓은 인적 연망, 경제적 자원 등은 이러한 권위를 뒷받침해주는 요소였다. 일반인들은 주기적으로 끼야이를 방문하여 축복을 빌거나 어려움을 토로하고 해결책을 구했으며, 이들에 대해 끼야이는 광범위한 수준의 영향력을 미쳤다(Dhofier 1999: 34-6; Mansurnoor 1990: 329-331).

끼야이의 영향력은 거주지를 넘어선 지역에 걸쳐 행사되기도 했

다. 이를 가능하게 한 요인은 인적 연망으로서, 끼야이는 친인척 관계와 학연을 통해 일반인보다 훨씬 넓은 네트워크를 형성할 수 있었다. 끼야이들 사이에서 혈연관계의 중요성은 신비적 힘과 종교적 덕망이 혈연관계를 통해 계승된다는 전통 믿음과 긴밀하게 연결되었다. 학연은 도제식 수업과 관련되는데, 산뜨리가 여러 빠산뜨렌을 순회하며 수학했던 관행은 사제 및 동문 관계를 통한 인적 네트워크 확장에 기여했다(Dhofier 1999: 7-10; Kumar 1985: 88-94). 끼야이 지위가 세습되고, 빠산뜨렌을 순회하며 수학할 기회가 이들의 자제에게 주어졌기 때문에, 명망이 높은 끼야이들 사이에서는 혈연, 결혼, 학연을 통한 네트워크가 중첩되어 형성되었다(Mansurnoor 1990: 306-311).

친인척 관계와 학연의 중요성은 무함마디아에서는 두드러지게 나타나지 않았다. 설립자인 다흐란은 빠산뜨렌을 소유하지 않았다. 그와 같은 지역에 거주한 사람들을 중심으로 활동이 주도된 단체 설립의 초기, 주요 활동가들은 친인척 및 이웃 관계로 얽혀 있었지만(Alfian 1989: 165), 단체의 활동이 족자 외부로 확대됨에 따라 근대식 교육을 받은 사람이 주요 지도자로 부상하였다. 다흐란과 혈연, 지연, 학연으로 연결되지 않은 마스 만수르(Mas Mansur)가 1937년 무함마디아의 4번째 회장으로 선출되었다는 사실은(Muhammadiyah 2000: 16-8) 이를 예시한다. 무함마디아의 주요 지도자들은 개혁주의라는 이념을 공유하는 인물로 채워졌으며, 이들은 혈연이나 학연으로 뭉쳐진 폐쇄적인 리더십 체계를 형성하지 않았다.

종교지도자의 권위에 대한 서로 다른 시각은 활동 목표에도 표현되어 있다. 엔우의 정관에는 끼야이의 특권적 위치가, 무함마디아의 정관에는 회원간의 평등성이 부각되어 있는데 엔우의 주요 활동은 다음과 같이 규정되어 있다(Feillard 1999: 12-3).

첫째, 4개 학파를 신봉하는 올라마(ulama) 사이의 연합을 강화하는 것이다. 둘째, 이슬람 교육기관[삐산뜨렌]에서 가르치는 교재에 대한 지침을 주는 것이다. ... 넷째, 마드라사[삐산뜨렌]의 수를 늘리고 그 조직을 개선하는 것이다.

정관에 제시된 6개 목표 중 3개가 끼야이와 직접 연결된 것이며, 그 중 첫 번째 목표는 엔우가 끼야이들의 연합임을 명시적으로 지적한다. 두 번째 목표인 교재 역시 끼야이의 기득권 유지와 긴밀히 연관되는데, 새로운 종교해석이 포함된 서적의 확산을 저지하고자 하는 의도를 보여준다.

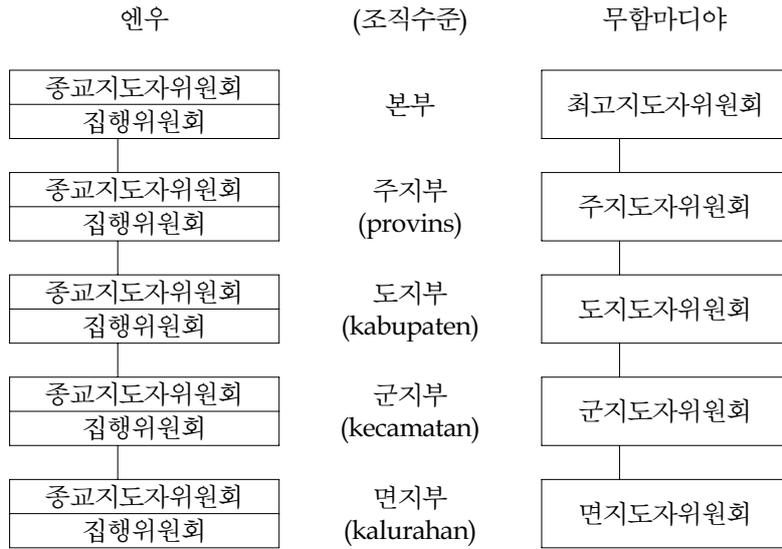
엔우의 활동 목표와 비교할 때 무함마디아의 정관에는 종교지도자의 권리를 보여줄 언급이 제시되어 있지 않으며, 4개 학파가 아닌 이슬람만이 거론된다(Muhammadiyah 1999: 1).

[이 단체의 목적은] ... 둘째, 모임에 오려는 사람들과 협력자들의 회합을 개최하여 이슬람이라는 종교와 관련된 문제를 논의하는 것이다.

종교지도자의 특별한 위치에 대한 상이한 태도는 두 단체의 조직 구성에도 반영되었다. 엔우의 조직은 종교지도자위원회인 수로(Syuro)와 집행위원회인 탄피지야(Tanfidziyah)로 양분되어 있는 반면, 무함마디아는 최고위원회 하나로 구성되어 있다.

엔우의 이원적 체계는 종교지도자의 특별한 위상이 투영된 것으로서, 종교지도자위원회는 단체의 활동방향을 결정하는 역할을, 집행 위원회는 종교위원회의 결정을 실행하는 역할을 부여받았다. 특히, 설립 초기에는 종교지도자위원회의 권위가 거의 절대적으로 인정되어서, 양자의 관계는 끼야이와 산뜨리의 관계로 이해되기까지 할 정도였다. 이후 집행위원회의 위상이 강화되어 단체의 일상적 업무를 독자적으로 수행하게 되었지만, 두 위원회 사이의 위계적 관계

<그림 1> 엔우와 무함마디아의 조직도



출처: NU(2010) & Muhammadiyah(2000)을 참조하여 재구성.

는 여전히 유지되고 있다. 가장 최근에 개정된 정관에 따르면 “종교 지도자위원회는 가장 높은 지도체로서, 엔우 활동을 발전시키고, 지도하고, 방향을 정하며, 감독하는” 기능을 하며 집행위원회는 “일상적 업무를 실행”한다(NU 2010: 67-8).

엔우와 달리 무함마디아는 선거에서 선출된 9명의 위원으로 구성된 지도자위원회(pimpinan)라는 단일 체제로 조직 구성이 이루어져서 종교지도자와 비종교지도자의 구분이 적용되지 않는다. 무함마디아에서 이슬람 학자의 특별한 위상이 인정되는 조직은 종교적 결정을 내리는 ‘타르지 위원회’(Majlis Tarjih)인데, 이 위원회는 최고 지도자위원회의 하부 기관으로서, 그에 부속된 다른 위원회와 동일한 지위를 가진다(Muhammadiyah 2005: 381-3).

이원적 체계뿐만 아니라 본부-하위조직의 관계에서도 엔우와 무

함마디야는 차이를 보인다. 이는 형식상 중앙집권화된 국가 행정조직의 모델을 취하고 있는 <그림 1>을 통해서도 직접 도출해낼 수 없는 특징이다. 하지만, 상하부 조직간의 실질적인 관계에서는 차이가 나타나는데, 무함마디아는 중앙집권적이고 일사분란하게 움직이는 하나의 단일체를 형성하려고 시도한 반면 엔우는 이러한 조직체 형성을 지향하지 않았다.

무함마디아와 엔우 모두 ‘아래에서 위로’(down-top)의 방식으로 하부조직이 확장되었다. 즉, 중앙본부에서 하부조직을 계획하여 체계적으로 조직한 것이 아니라 단체의 활동에 관심을 가진 사람이 지부를 조직하여 편입하는 방식으로 하부조직이 팽창하였다. 이러한 유사성에도 불구하고 하부조직 구성의 차이로 인해 실질적인 차이가 나타났다. 엔우의 경우 끼야이라는 인물의 결합이 지부 구성의 핵심 조건이었다. 반면, 무함마디아의 경우 단체의 활동과 이념에 공감하는 사람을 중심으로 지부가 만들어졌을 뿐만 아니라 지부로 인정되기 위해서는 본부에서 정한 조건을 충족시켜야 했다. 설립 초기 지부로서 인정되기 위한 조건에는 지부회원을 대상으로 한 종교강연, 타지역을 대상으로 한 선교활동(종교강연회 개최), 소규모 예배당 건축, 학교 개설, 사회복지 활동이 포함되었다(Muhammadiyah 1927: 71-86).

하부조직의 설립 과정 상의 차이는 상하부조직의 관계에도 영향을 미쳤다. 엔우의 경우 각각의 지부 그리고 지부를 구성하는 끼야이의 자율성이 인정되어서, 상부의 결정이 하부 조직의 구성원에 의해 자동적으로 수용되지 않았다(Nakamura 1978: 197). 이를 가능하게 한 이유는 끼야이의 활동이 개인적 취향에 달려 있다는 점으로서 종교적 영향력이 강한 끼야이가 반드시 더 높은 조직 수준에서 활동해야 할 이유가 존재하지 않는다. 이로 인해 명망이 높은 끼야이가 면단위에서 활동하는 반면 그와 사제관계로 맺어진 제자가 본부 수

준에서 활동하는 상황이 전개되었고, 이는 상부의 결정을 하부에 강제하거나 단체의 통일된 의견과 활동을 전개하는데 있어 제약으로 작용하였다(Dirdjosanjoto 1999: 207).

엔우와 달리 무함마디아는 상하부 조직의 위계화된 단일 구조를 형성하고자 꾸준히 시도했으며, 일정 정도의 성과를 얻어냈다. 그 중 하나는 중앙 본부의 결정에 대한 절대적 복종으로서, 특정한 정치종교적 문제에 대해 본부에서 추인한 입장은 하부 조직에 의해 수용되었다(Abror 2010: 15-6; Muhammadiyah 1998: 108-113). 다른 하나는 주요 활동 프로그램으로서, 중앙 본부에서 결정된 프로그램은 하부 조직에 의해 시행되는 경향을 보였다(Haedar 2010: 385-393). 설립 이후 현재까지 하부 조직이 상당한 자율성을 유지하고 있는 것은 사실이지만, 상하부 조직간의 통일되고 단일한 의견과 활동전개의 필요성은 회원 모두에 의해 공감되고 있다.

IV. 지도자의 인적 구성

종교적 권위에 대한 상이한 이해는 조직 구성 및 운영 방식뿐만 아니라 지도자 선발 방식과 지도자 구성에 있어서도 차이를 가져왔다. 두 단체 모두 선거를 통해 지도자를 선출하도록 규정하였지만, 무함마디아에서는 이 규정이 상대적으로 빨리 정착된 반면, 엔우에서는 90년대에 들어와서야 제한적으로만 실행되었다.

엔우에서 정관의 선거 규정이 쉽게 실행되지 못한 주요 이유는 선거가 끼야이의 권위를 훼손할 수 있다는 우려 때문이었다. 이로 인해 지도자를 선출이 아닌 추대를 통해 만장일치로 결정하는 것이 오랜 관행이었으며, 90년대에 접어들어 사회의 민주화 열망이 가시

화한 이후에야 집행위원회 회장을 대상으로 한 선거가 실질적으로 진행될 수 있었다(Shodiq 2004: 62-70).

회원간의 평등성이 강조되는 무함마디아의 경우 설립 후 20여년이 지난 1930년대 본격적인 경선이 이루어졌다. 선거를 통해 지도자의 급격한 변화가 야기된 것은 아니지만 선거가 지속적으로 이루어지고 하부조직 역시 선거로 지도자를 선출함으로써 종교적 권위의 절대화에 대한 비판적 태도가 유지될 수 있었다.³⁾

지도자 선발 방식의 차이로 인해 지도자의 인적 구성 역시 두 단체에서 차이를 보이는데, 이는 설립 이후 회장으로 활동한 인물과 재임기간의 비교를 통해 예시될 수 있다.

<표 1> 엔우와 무함마디아의 역대 회장 재임기간

		회장의 수	평균 재임기간
엔우	종교지도자위원회	7	12.3
	집행위원회	6	14.3
무함마디아	지도자 위원회	14	7.1

출처: Shodiq 2004: 52-3 & Jurdi 2010: 280-282

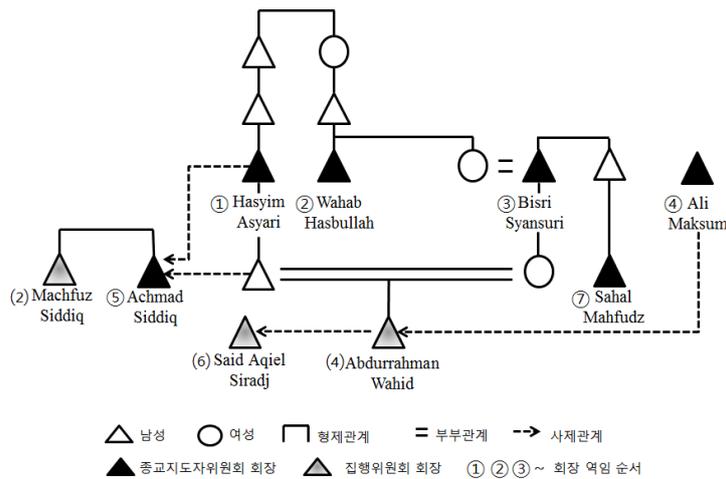
무함마디아 회장의 평균 임기는 7.1년으로 엔우 회장의 절반 정도이다. 흥미로운 점은 선출이 아닌 추대에 의한 임명 방식이 주로 적용되었음에도 불구하고 엔우의 종교지도자위원회 회장의 재임기간이 집행위원회 회장보다 평균 2년여 짧은 것이다. 이는 회장의 사망 시기를 통해 설명될 수 있다. 현직 회장을 제외한 6명의 전직 종교지도자위원회 회장 중 5명은 사망 시까지 종교지도자위원회의 회장직을 유지하였는데, 이 중 3명이 회장직에 오른 후 9년, 4년, 7년 후 사망했기 때문에 평균 재임기간이 집행위원회 회장보다 짧

3) 무함마디아가 2000년 정관 개정을 통해 최고지도자위원회, 주지도자위원회, 도지도자위원회의 회장 임기를 두 차례로 제한한 점(Muhammadiyah 2003: 489)은 권위의 집중에 대한 부정적 태도를 보여주는 사례이다.

게 나타났다. 이러한 승계 과정은 연배의 중요성을 보여준다.

무함마디아와 비교할 때 엔우에서 나타나는 또 다른 특징은 역대 회장 중 상당수가 친인척 및 사제 관계로 연결되어 있다는 점이다. 특히 종교지도자위원회의 회장 7명 중 6명 사이에서 이러한 관계가 뚜렷하게 드러나는데, 엔우의 전현직 종교지도자위원회 회장과 집행위원회 회장 13명 중 9명을 친인척 관계나 사제 관계로 연결할 수 있다.

<그림 2> 엔우 전현직 회장의 친인척 관계와 사제 관계



출처: Noer(1980), Shodiq(2004), Roziqin et al.(2009)을 참조하여 재구성

엔우 종교위원회의 초대 회장인 하심 아샤리는 2대 회장인 와합 하스블라와 재종형제간이며, 3대 회장인 비스리 산수리와 사돈관계로 맺어졌다. 5대 회장인 아흐마드 시딕은 하심 아샤리뿐만 아니라 그의 아들인 와히드 하심(Wahid Hasyim)에게서 사사받았으며, 와히드 하심이 종교성 장관을 역임할 때 개인비서의 역할을 수행할 정도

로 가까운 관계를 맺었다. 7대 회장으로서는 현 회장인 사할 마흐프즈는 비스리의 조카로서 하심 아샤리 가족과 인척관계로 연결된다. 하심 아샤리의 손자이면서 집행위원회의 4대 회장인 압두라흐만 와히드는 종교위원회의 4대 회장인 알리 막숨의 빼산뜨렌에서 산뜨리로 수학했으며, 현 집행위원회 회장인 사이드 시라지의 선생이기도 하다.⁴⁾

친인척 관계, 사제관계의 중요성은 무함마디아의 역대 회장들 사이에서는 두드러지게 나타나지 않는다. 전체 14명의 회장 중 서로 친인척 관계나 지연으로 연결된 경우가 다흐란과 동시대에 활동한 초기 회원으로 이후 회장에 선임된 인물 사이에서 나타나지만⁵⁾ 1960년대 후반 이후 회장직은 혈연이나 지연으로 맺어지지 않은 사람으로 충원되었다. 1968년부터 현재까지 회장직을 수행한 지도자의 배경을 살펴보면 다음과 같다.

-
- 4) <그림 2>에 포함되지 않은 엔우의 종교지도자위원회 회장은 6대 회장인 일리아스 루히앗(Ilyas Ruhiat)으로서, 서부자바 출신인 그는 전임 회장들과 혈연이나 학연 관계를 맺지 않았다. 그는 5대 회장인 아흐마드 하산 시딕이 회장직을 수행하던 중 사망하자 위원회의 추대를 거쳐 선임되었으며, 사망 시까지 회장직을 연임했던 전임 회장과 달리 1999년 회장직에서 물러났다. 전임 회장들과의 이런 차이는 그가 동부 자바의 중심적 끼야이 연맹에 속하지 않은 인물이라는 점에 기인한 것으로 해석될 수 있다. 집행위원회 회장 중 <그림 2>에 포함되지 않은 인물은 1대 회장인 하산 기포(Hasan Gipo), 3대 회장인 이담 칼리드(Idham Chalid), 5대 회장인 하심 무자디(Hasyim Muzadi)이다. 하산 기포와 이담 칼리드는 하심 아샤리 가계의 지원에 의해 집행위원회 회장에 선임되었다. 반면 하심 무자디는 <그림 2>의 지도자들과 직접적인 관계없이 독자적으로 선출되었기 때문에 엔우의 회장 중 그만이 예외적인 경우에 해당한다고 할 수 있다.
- 5) 다흐란이 사망한 1922년 이후 1968년까지 회장직을 역임한 7명 중 1명은 다흐란의 매제였고, 4명은 그와 같은 동네 출신자였으며, 나머지 2명은 그와 혈연이나 지연 관계로 맺어지지 않은 외부 인사였다. 이는 무함마디아의 초기 지도자 구성이 다흐란의 개인적 영향력 하에 이루어졌음을 보여주지만 이 같은 분위기 속에서도 외부인이 회장으로 선출될 수 있었다는 사실은 지도자 선택에 있어 핵심적 지도자와의 혈연이나 지연 관계가 절대적인 기준으로 작용하지 않았음을 시사한다.

<표 2> 무함마디아 역대 회장(1968~현재)

재임기간	회장	출신지	학력	회장취임전 경력
1968~1971	Faqih Usman	동부자바	삐산뜨렌	종교성 장관
1971~1990	AR Fachruddin	족자까르따	초등학교	종교성 공무원
1990~1994	Azhar Basyir	족자까르따	석사	대학교수
1994~1998	Amien Rais	솔로	박사	대학교수
1998~2005	Syafii Ma'arif	西수마뜨라	박사	대학교수
2005~	Din Syamsuddin	숨바와	박사	대학교수

출처: Jurdi(2010: 280-282)와 Muhammadiyah(2000:24-28)를 참조하여 재구성.

6명의 회장은 서로 친인척관계로 연결되어 있지 않다. 파흐루딘과 아즈하르 바시르는 족자까르따 출신이지만, 이들의 출생지는 서로 인접한 지역이 아니어서 무함마디아에서 활동하기 이전까지 이들은 직접적인 관계를 맺지 않았다. 최근에 회장을 한 4명의 학력과 경력에서 보듯, 이들은 서구식 교육을 받은 후 대학교수로 일했다. 이집트에서 유학했던 아즈하르 바시르를 제외한 나머지 세 명이 미국에서 박사학위를 취득하였기 때문에 이들은 삐산뜨렌에서와 같은 사제관계를 다른 무함마디아 지도자와 형성할 상황에 놓여있지 않았다.

V. 새로운 이념에 대한 대응

조직 운영 과정에서 무함마디아가 단체의 통일된 행동과 입장을 강조한다면 엔우는 통일성보다는 다양성의 유지를 강조하는 경향을 보인다. 이러한 두 단체의 특성은 변화에 대한 대응 양상에도 영향을 미쳤는데, 이를 검토하기 위해 이 절에서는 새로운 이념의 수용 방식이 논의될 것이다.

설립 초기, 무함마디아는 혁신적이고 진보적인 성향을, 엔우는 보수적인 성향을 띠었다. 이는 무함마디아가 기존의 관행을 비판하고 새로운 교리 해석을 주창했고, 이에 대응하기 위한 기존 세력의 반작용이 엔우로 표현되었기 때문이었다. 이로 인해 두 단체는 설립 후 상당기간동안 침예한 긴장과 대립 상태에 놓였으며, 종교적인 문제뿐만 아니라 정치적, 사회문화적 문제를 중심으로 논란을 벌였다 (Noer 1980: 336).

독립 이후 두 단체의 성향에서 일정한 변화가 나타나기 시작했다. 이를 야기한 첫 번째 요인은 사회정치적 환경의 변화였다. 독립 후 정부의 서구화 정책이 가속화됨에 따라 엔우 역시 서구식 교육기관에 반대하지 않게 되었으며, 이는 근대적 변화의 수용에 있어서 무함마디아와 엔우의 차이를 축소시켰다.⁶⁾ 두 번째는 무함마디아의 위상 변화였다. 설립 후 상당 기간이 흐름에 따라 무함마디아는 엔우조차도 그 존재를 인정하지 않을 수 없는 이슬람 단체로서의 지위를 확보하게 되었다. 셋째, 위상이 확고하게 됨에 따라, 무함마디아가 지지하던 종교적 지향 중 경전중심적 경향, 즉 쿠란과 하디스로 돌아가자는 시각이 강하게 대두되었다. 이는 이념적 보수화를 불러왔으며, 무함마디아의 조직적 특성은 이를 가속화했다.

무함마디아에서 종교 문제를 취급하는 위원회는 이슬람 학자로 구성된 따르지(Tarjih)위원회이다. 위원회의 역할은 20여명의 위원들의 토론과 합의를 통해 특정한 문제에 대한 종교적 판단을 제시하는 것이다. 이 위원회의 결정은 이후 최고지도자위원회의 심의와 총회의 추인을 거쳐 단체의 공식 입장으로 결정된다(Muhammadiyah

6) 근대식 교육을 수용하려는 적극적인 노력의 결과, 엔우는 2010년 197개의 초등학교, 378개의 중학교, 211개의 고등학교, 67개의 고등교육기관을 운영했다 (<http://www.nu.or.id/page/id/static/17/Lembaga.html>). 이는 1,137개의 초등학교, 1,178개의 중학교, 589개의 고등학교, 172개의 고등교육기관을 운영하는 무함마디아 (Muhammadiyah 2010: 85)보다는 적은 규모이지만, 엔우의 교육기관 설립이 독립 이후에 본격화되었음을 고려해보면 상당한 결실을 가져온 것으로 평가될 수 있다.

2000: 124-5). 이처럼 여러 단계를 거쳐야 하기 때문에 종교적 결정을 내리는 과정은 매우 더디게 진행된다. 이 과정을 더욱 더디게 만든 요인은 단체의 통일성을 강조하는 경향이다. 위원회의 위원 대다수가 합의하는 결정에 도달하기 전까지는 논의가 계속되며, 합의가 불가능한 경우 논의 자체가 철회되거나 합의의 분위기가 형성될 때까지 무기한 연기된다.

통일된 의견의 중시로 인해 새로운 종교적 이념이나 시각이 수용되기는 쉽지 않으며, 수용될 경우라도 오랜 기간을 필요로 한다. 이러한 특성은 합의된 의견에 대해서도 적용되어서 어떤 견해가 단체의 입장으로 추인될 경우 그에 반대하는 의견 표출은 극도로 경계된다. 이러한 이유로 인해 독립 후 무함마디아의 보수적 성격은 점차 강해지는 경향을 띠어왔다. 새로운 시각이나 활동을 선도적으로 제기하고 시험하기보다는 기존 회원의 동의를 이끌어낼 수 있는, 다른 식으로 표현하자면 기존 회원의 반발이 크지 않을 질충적인 행보가 선호되었다.

전통의 고수를 기치로 내걸고 설립된 엔우는 태생적으로 보수적 성격을 띠고 있다. 하지만, 그 조직적 특성, 즉 개별 끼야이의 독자성에 대한 인정으로 인해 외부로부터의 변화는 무함마디아보다 급격하고 신속하게 수용될 수 있다. 이러한 상황이 전개되는 가장 전형적인 경우는 종교적 영향력이 큰 끼야이가 외부 변화를 수용한 경우이다. 혁신적 이념을 수용한 끼야이는 다수의 끼야이에 의해 비판될 지라도 자신의 독자적인 권위에 기초하여 엔우에서의 활동을 계속할 수 있다. 이러한 이유로 인해, 보수적 성격을 띤 엔우에서 혁신적 시각이 출현하고 수용되는 양상이 전개될 수 있다.

개혁을 기치로 내건 무함마디아가 보수화되고 보수를 기치로 내건 엔우에서 혁신적 이념이 배출되는 상황은 1990년대 후반 이후 이슬람 담론의 전면에 대두된 ‘자유주의’(liberalism)⁷⁾에 적용되었

다. 대다수 끼아이들의 강력한 반대에도 불구하고 자유주의는 하나의 종교적 흐름으로 엔우에 존속하고 있는 반면, 무함마디아에서 자유주의는 공식 담론에서 제거되었다. 아래에서는 자유주의에 대한 대응 과정이 두 단체에서 어떤 식으로 전개되었는지를 분석함으로써 두 단체의 조직적 특성이 새로운 변화의 수용과정에 미친 영향을 검토할 것이다.

1970년대를 거치며 제기된 자유주의를 간명하게 정의하기는 힘들다. 그럼에도 불구하고 이를 지지한 종교지도자들의 주장에는 공통점이 존재한다. 이슬람 교리가 상이한 역사와 전통을 가진 무슬림 사회에 동일하게 적용될 수 없기 때문에 각각의 사회에서 맥락적이고 상황적으로 해석되어야 한다는 점이다(김형준 2008a: 331-6). 이러한 관점에서 본다면, 경전의 내용을 문자 그대로 이해하려는 경전 중심적 경향, 과거 학자들에 의해 내려진 종교 해석에 집착하는 경향 모두는 이슬람을 잘못 이해한 것이다.⁸⁾ 따라서, 자유주의는 엔우와 무함마디아의 주도적인 종교 해석 및 지향과 대립되는 관계에 놓이게 된다. 인도네시아라는 상황이 경전 해석에 고려되어야 한다는 주장은 중동의 학자에 의해 이루어진 종교 해석이나 문자 그대로의 경전 해석을 강조하는 두 단체의 주도적 교리와 일치할 수 없기 때문이다. 이러한 대립적인 관계에도 불구하고 자유주의는 칠팔십년대를 거치며 두 조직에 스며들기 시작했고, 2000년대에 접어들면서 그 영향력이 가시화되었다.

엔우에서 자유주의를 선도한 인물은 압두라흐만 와히드였다. 엔우의 초대 회장의 손자이며, 엔우의 집행위원회 회장이라는 그의 위

7) 자유주의는 신근대주의(neo-modernism)나 실제주의(substantialism)로도 불린다. 인도네시아 이슬람에서 발생한 자유주의적 흐름에 대해서는 Barton(1999)과 Hefner(2000)를 참조할 것.

8) 종교교리의 역사성, 맥락성과 함께 강조되는 요소는 경전에 담겨져 있는 정신이다. 자유주의자들에게 있어 경전은 율법의 근원이 아닌 도덕적 가이드라인의 근원이며, 이슬람의 근본정신은 비인간적 상황으로부터의 인간 해방이다.

상은 자유주의의 확대에 우호적으로 작용했고 특히 젊은 회원에게 자유주의는 호소력 있게 다가갔다(Qomar 2002: 27). 2002년 젊은 회원을 중심으로 ‘자유주의이슬람 네트워크’(Jaringan Islam Liberal, 이하 JIL)가 설립됨으로써 엔우내 조직적 기반이 확보되었다.

무함마디아에서 자유주의는 80년대를 거치며 젊은 지식인 회원에게 확산되었으며 이들이 중앙 본부에서 활동하게 된 90년대 이후 조직 내에서 그 영향력이 조금씩 가시화되었다.⁹⁾ 특히 이 경향을 지지하는 사피이 마아리프(Syafii Maarif)가 1998년 회장에 오르자 자유주의가 전면에 부각했다. 이후 2004년 젊은 세대의 지식인 회원을 중심으로 ‘무함마디아 젊은지식인 네트워크’(Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah, 이하 JIMM)가 창설됨으로써 그 조직적 기반이 확보되었다.

자유주의적 성향의 회원이 조직적으로 활동을 개시하자 그에 대한 비판 역시 비등해졌다. 자유주의는 이슬람 경전을 부정하는 이단적이고 세속주의적인 교리로 이해되었고, 타종교에 대한 관용과 공존을 주장하는 자유주의적 태도는 서구 기독교 시각을 수용한 반이슬람적인 것으로 폄하되었다. 이러한 비판이 계속되자 자유주의적 무슬림은 ‘배교도’(murtad)로 낙인찍혔고, 이들의 영향력 확산을 차단하고자 하는 시도가 다차원적으로 진행되었다(Jaiz & Bashori 2004; Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus 2004; Putro 2004).

자유주의적 경향의 회원에 대한 비판이 두 단체에서 강력하게 제기되었지만 이들에 대한 대응은 상이한 형태로 전개되었는데, 이를 예시해줄 사례는 JIL과 JIMM이다. 요약하여 정리하면, 비판 속에서도 엔우의 JIL은 현재까지 활동을 계속하고 있지만 무함마디아의

9) 자유주의 유입을 상징적으로 보여주는 사건은 ‘따르지위원회’의 명칭변경으로서, 자유주의적 경향의 회원이 활발히 활동하게 된 후 위원회의 명칭은 ‘따르지와 이슬람사상발전위원회’(Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam)로 전환되었다.

JIMM은 설립되고 4년여가 지난 후 공식적인 활동을 멈추었다.

구세대 지도자중 자유주의의 선봉에 섰던 엔우의 인물이 와히드라면 젊은 세대의 핵심 지도자는 울릴 압샤르 압달라(Ulil Abshar Abdhalla)이다. JIL의 설립자 중 한 명인 울릴은 자유주의적 시각을 가장 극단적으로 표현하고 적극적으로 활동함으로써 엔우의 자유주의를 대표하는 상징적 인물로 부상하였고, ‘살해’ 위협을 포함한 파상적인 공세가 그에게 퍼부어졌다(Handrianto 2007: 261-270). 하지만, 엔우 내에서의 그의 활동은 지속되었고, 그는 2010년 엔우 총회에서 집행위원회 회장 선거에 입후보할 의사를 개진했다.

와히드 사망 후 처음 개최된 2010년 엔우 총회에서 다수의 지도자들은 자유주의에 대한 비판을 직설적으로 표명했다. 이는 회장 입후보자 요건에 자유주의에 대한 반대라는 조항을 첨부하자는 주장으로까지 이어졌고, 곧이어 선거관리위원회에 의해 수용되어 공식화되었다(Maslan 2010). 이러한 압박에도 불구하고 울릴은 입후보 의사를 철회하지 않았다. 선관위 규정이 강제될 수 없는 엔우의 선거 방식으로 인해¹⁰⁾ 울릴은 후보군에 계속 남아 있었고 결국 22표를 득표했다. 이는 표를 얻은 9명의 후보 중 5번째에 해당하는 순위인데,¹¹⁾ 그가 40대 초반의 젊은 나이였고, 회장 선거에 처음으로 입후보했으며, 그에 대한 비판이 강력했음을 고려해보면 상당히 좋은 결과였다고 평가될 수 있다.

10) 엔우의 집행위원회 회장 선거는 두 단계를 거쳐 진행된다. 첫 번째는 선거권을 가진 하부조직이 원하는 후보 이름을 자유롭게 적어내는 단계로서 몇 가지 형식적 요건을 충족하는 회원 모두가 잠재적 후보군에 속하게 된다. 두 번째 단계에서는 1차 투표에서 99표 이상을 획득한 후보를 대상으로 투표를 실시되며 그 중 최다득표자가 회장으로 선출된다(NU 2004: 8-19). 이러한 절차를 거치기 때문에 선관위의 후보자 관련 규정은 투표권자의 후보 선택에 직접적인 제약으로 작용할 수 없다.

11) 1차 투표에서 1위-4위를 차지한 후보들의 득표수는 178표, 158표, 83표 34표였다. 울릴은 22표를 얻어 5위에 위치하였으며, 그보다 득표수가 적은 5명의 후보자들은 각각 8표, 7표, 6표, 6표, 1표를 얻었다(Hayid 2010).

강력한 비판 속에서도 울릴의 활동이 지속될 수 있는 이유는 와히드의 경우와 동일하다. 자유주의적 시각을 선도적으로 제기했음에도 와히드가 엔우를 대표하는 인물로 남아 있던 이유가 그의 혈연 및 학연 관계였던 것처럼 울릴 역시 이와 유사한 관계망을 가지고 있었다. 그의 부친은 동부자바 빠띠(Pati)의 영향력있는 끼야이로서 현 종교지도자위원회 회장인 사할 마흐푸즈의 직계 제자이다. 그는 종교지도자위원회의 4번째 회장 알리 막숨의 제자인 무스토파 비스리(Mustofa Bisri)의 산뜨리였으며 동시에 사위였다(Handrianto 2007: 261-3; Roziqin et al. 2009: 74-9).

울릴의 사례는 엔우의 조직적 특성이 가져온 영향력을 보여준다. 끼야이의 연합체인 엔우에서 끼야이는 조직 내 활동이나 직위보다는 자신의 독자적인 영향력에 의존하여 자신의 위상을 유지한다. 따라서, 다수의 회원에 의해 비판될지라도 그것이 단체의 입장으로 수용되어 특정 회원에게 적용되기는 쉽지 않으며, 특히 혈연과 학연상 특별한 위치를 가진 회원에 대한 집합적 수준의 제재는 쉽게 이루어질 수 없다.

엔우와 달리 단체의 통일성과 회원간의 평등성을 강조하는 무함마디야에서 자유주의 조직인 JIMM은 JIL과 다른 운명에 놓이게 되었다. 자유주의자인 샤피이 마리프가 회장으로 입후보하지 않은 상황에서 개최된 2005년 총회에서 반자유주의 정서는 광범위하게 확산되었고 최고위원 선출에 직접적인 영향을 미쳤다. 보수적 경향의 딘 삼수딘(Din Syamsuddin)이 최다득표를 했을 뿐만 아니라 자유주의적 성향의 지도자들이 대거 탈락했다(Muhammadiyah 2005).¹²⁾

12) 2000-2005년 최고지도자위원회에 속했던 위원 중 자유주의적 성향을 가진 위원은 하에다르 나시르(Haedar Nashir), 다왈 라하르조(Dawam Raharjo), 아민 압둘라(Amin Abdullah), 압둘 무니르 몰칸(Abdul Munir Mulkhan)이었다. 이중 하에다르를 제외한 나머지 세 명은 2005년 총회 선거에서 낙선하였다. 이들 네 명 중 낙선한 세 명은 자유주의를 대표하는 50명의 종교지도자 명단에 포함된 인물인 반면, 하에다르는 자유주의적 성향을 취하고 있지만 그 명단에는 제외되었다(Handrianto

최고위원회가 새롭게 구성된 후 JIMM에 대한 압박 강도가 세졌고 청년회원들이 JIMM의 모임을 방해하는 사태까지 발생했다(Anas 2005). 이러한 과정을 거치면서 전면에 대두된 JIMM에 대한 비판은 상이한 종교적 해석뿐만 아니라 단체의 이름을 걸고 활동을 수행한다는 사실에도 초점 맞추어져 있었다. 즉, 무함마디야라는 이름 하에 이들이 자유주의적 견해를 피력함으로써 단체의 통일성을 훼손하고 있다는 것이다. 이로 인해 JIMM이라는 이름에 대한 비판이 강력하게 제기될 수 있었고, 자유주의에 대한 반감과 함께 JIMM에 대한 전면적인 공세로 이어졌다.

다방면에서 제기된 비판으로 인해 입지가 좁아진 JIMM은 2008년 그 활동을 한시적으로 멈추는 결정을 내렸다. 이는 JIMM회원이 무함마디야에서의 활동을 포기하는 것을 의미하지는 않았다. 이보다는 자유주의 관련 활동을 무함마디야라는 이름 하에 수행하는 것을 금하겠다는 것으로서 단체의 통일된 의견의 고수라는 주장에 이들이 무릎을 꿇고 말았음을 보여준다.

자유주의적 성향의 무함마디야 회원은 자신들의 종교적 시각을 설파하는 활동을 계속하고 있다. 하지만, 이전과 비교할 때 차이를 보이는 점은 이들의 활동이 조직의 이름이 아닌 개인의 이름으로 이루어진다는 것이다. 예를 들어 이들이 자유주의 관련 기고문을 신문에 투고할 때 과거 JIMM의 직위를 이용했다면 2008년 이후에는 다른 방식으로 자신을 소개하는 식이다.¹³⁾ JIMM의 상황은 새로운 이념의 수용에 있어 조직적 특성이 미친 영향을 이해할 수 있도록

2007). 이를 고려해보면, 자유주의의 선봉에 섰던 대표자 모두가 선거를 통해 무함마디야 지도자 그룹에서 배제되었다고도 평가될 수 있다.

13) JIMM의 지도자급 회원 중 한 명인 푸아드 파나니(Fuad Fanani)의 경우가 이를 예시한다. 2005년 자카르타포스트(*Jakarta Post*)에 게재한 기고문에서 그는 자신을 ‘JIMM의 회원’이라고 소개한 반면 2009년 같은 신문 기고문에서 그는 자신을 ‘종교와 문명연구소 연구원 및 무함마디야 청년활동가’로 소개한다(Fuad Fanani 2005 & 2009).

한다. 통일된 견해를 강조하는 무함마디아의 경우 전체 회원의 합의가 도출되기까지는 단체의 공식 입장과 대비되는 견해가 제기되는 것을 금기시하며, 이념적 불협화음의 노출을 막기 위한 압력이 공식, 비공식적으로 가해진다. 따라서 새로운 이념이나 활동이 수용되기 위해서는 매우 오랜 기간이 필요하며, 이로 인해 시간이 지남에 따라 무함마디아내의 보수적인 흐름은 더욱 강해지는 경향을 보였다.

VI. 맺음말

엔우와 무함마디아는 2004년 대통령 선거에 참여할 의사를 적극적으로 표방했지만 이들의 행보에는 차이가 나타났다. 무함마디아는 전직 최고위원회 회장인 아민 라이스(Amien Rais)를 대통령 후보로 선정했고, 그를 지지하던 소규모 조직을 무함마디아의 공식 캠프에 통합하여 일사분란하게 선거운동을 펼쳤다. 엔우에서는 와히드 전대통령의 동생인 살라후딘 와히드(Salahuddin Wahid)와 엔우의 집행위원회 회장인 하심 무자디(Hasyim Muzadi)가 부통령 후보로 각기 거론되었다. 엔우의 정치력 분열을 우려한 종교지도자들의 단일화 노력이 계속되었고 와히드 전대통령이 살라후딘에 대한 지지를 공식화했음에도 불구하고 후보간 단일화는 이루어지지 않았다. 두 사람이 각기 다른 대통령후보의 런닝메이트로 선임되자, 엔우는 지지 후보를 공식화하지 못한 채 개별 회원에게 선택권을 맡기는 결정을 내렸다(강영순 2008: 204-5; 김형준 2008b: 145-150).

대선 과정 참여에서 나타난 이러한 차이는 본문에서 논의된 두 단체의 특성과 연결된다. 종교지도자의 절대적 권위가 인정됨으로써 통일된 행동 수행에 한계를 가진 엔우의 경우 모든 구성원에게 절대적인 영향력을 행사할 지도자가 없는 상태에서 후보 단일화를

쉽게 성취할 수 없었다. 독자적인 영향력을 가진 끼야이의 느슨한 연합이라는 형식으로 단체가 운영되고 이들의 개별적 성향이 단체에 반영될 수 있는 구조를 가지고 있음으로 인해 엔우에서는 구성원 간의 다양성이 유지되며 새로운 종교적 흐름이 보다 쉽게 도입되는 경향이 나타난다.

통일성을 강조하는 무함마디아는 단일한 목소리로 선거에 참여했다. 아민 라이스에 대한 회원들의 열광적 태도가 존재하지 않았던 것은 아니지만, 그 표출은 조직을 매개로 하여 이루어졌다. 회원의 평등성에 대한 강조로 인해 무함마디아에서는 다양성보다는 통일된 행동과 견해가 선호되고, 회원 다수의 의사를 대변할 중도적이고 절충적인 경향이 부각되며, 이로 인해 이념의 보수화 가능성이 높아진다.

엔우와 무함마디아의 조직특성 및 운영에서 나타나는 차별성은 켈리가 지적한 종교적 능력과 권위에 대한 이슬람의 두 가지 유형이 현대적 조직에 적용될 때 미칠 영향을 예시한다. 한 편으로 종교지도자의 개별성이 인정됨에 따라 단체의 활동에서 다양화가 유지, 강화되는 반면 다른 한편으로 회원간 평등성이 중시됨에 따라 단체의 통합성이 강조, 부각되게 된다.

엔우와 무함마디아의 종교적 지향과 조직적 특성에서 나타나는 차이는 인도네시아 이슬람을 설명하기 위해 이용되어온 ‘산뜨리’(santri)-‘아방안’(abangan)이라는 이분법(Geertz 1960b)에 대해 의문을 제기하도록 한다. ‘신실한 무슬림’과 ‘명목상의 무슬림’을 지시하는 이 범주는 종교적 현실을 과도하게 단순화시킴으로써 동일 범주 안에 내재한 다양성을 적절하게 포착하지 못하도록 하는 결과를 초래했다. 게다가 이슬람 부흥이라는 지난 수십여 년 간의 변화를 통해 인도네시아 무슬림의 믿음과 실천 양상은 지속적으로 분화되어왔기 때문에 두 이슬람 단체의 차별성은 인도네시아의 종교적 현실을 적절히 설명할 새로운 범주의 모색을 요구한다.

주제어: 인도네시아, 이슬람, 무함마디아, 엔우, 개혁주의, 종교조직, 종교권위

〈참고문헌〉

- 강영순. 2008. “현대 인도네시아 선거정치에서 이슬람 조직의 경쟁과 협력: 나흐다똘 울라마와 무함마디아를 중심으로.” 신윤환 편. 『동남아의 선거와 정치사회적 변화』. pp. 173-214. 서울: 서강대학교 출판부.
- 김형준. 2008a “인도네시아 이슬람의 자유주의와 종교다원주의.” 『동아연구』 54: 327-361.
- _____. 2008b. “인도네시아 선거정치와 지역 수준의 정치적 동학: 무함마디아의 대선 참여.” 신윤환 편. 『동남아의 선거와 정치사회적 변화』. pp. 139-172. 서울: 서강대학교 출판부.
- _____. 2011. “이슬람의 유입과 자바 무슬림의 능동적 대응: 종교 텍스트에 대한 분석을 중심으로.” 『동남아시아연구』 21(2): 155-182.
- 김 해밀턴 알렉산더. 이회수·최준식 역. 1997. 『이슬람: 그 역사적 고찰』. 서울: 주류성.
- Abror Muchlas. 2010. *Muhammadiyah: Persamaan dan Kebersamaan*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Alfian. 1989. *Muhammadiyah: The Political Behavior of Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Anas Syahirul. 2005. “Kokam Bubarkan Workshop Jaringan Muhammadiyah.” *Tempo Interaktif* January 01.

- Anderson, Benedict. 1972. "The Idea of Power in Javanese Culture." Claire Holt ed. *Culture and Politics in Indonesia*. pp. 1-70. Ithaca: Cornell University Press.
- Azra Azyumardi. 2006. *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamics in a Global Context*. Jakarta & Singapore: Solstice.
- Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Antara.
- Boland, B. J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: M. Nijhoff.
- Bruinessen, Martin van. 1994. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS.
- Cornell, Vincent. 1998. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press.
- Dhofier Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Tempe: Arizona State University.
- Dirdjosanjoto Pradjarta. 1999. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren - Kiai Langgar di Jawa*. Yogyakarta: LKiS.
- Djajadiningrat P.A.H. 1958. "Islam in Indonesia." Kenneth Morgan ed.. *Islam: The Straight Path, Islam Interpreted by Muslims*. pp. 375-402. New York: The Ronald Press Company.
- Drewes, G. 1955. "Indonesia: Mysticism and Activism." Gustave von Grunebaum ed. *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Eickelman, Dale. 1989. *The Middle East: An Anthropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall.
- Fanie Zainuddin & Sabardila Atiqa. 2000. *Sumber Konflik*

- Masyarakat Muslim NU-Muhammadiyah: Perspektif Keberterimaan Tahlil*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- Federspiel, Howard. 2006. *Indonesian Muslim Intellectuals of the 20th Century*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Feillard, Andree. 1999. *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Yogyakarta: LKiS.
- Fuad Fanani. 2005. "Religiosity in the Era of Consumerism, Self-satisfaction." *The Jakarta Post* February 11.
- _____. 2009. "Religious Fanaticism and Terrorism." *The Jakarta Post* July 08.
- Geertz, Clifford. 1960a. "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker." *Comparative Studies in Society and History* 2(2): 228-249.
- _____. 1960b. *The Religion of Java*. Glencoe: The Free Press.
- Gellner, Ernest. 1969. "A Pendulum Swing Theory of Islam." Ronald Robertson ed. *Sociology of Religion*. pp. 127-138. New York et al.: Penguin Books.
- Haedar Nashir. 2010. *Muhammadiyah: Gerakan Pembaruan*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Hayid Muhammad Nur. 2010 "Said Aquil dan Slamet Effendy Bersaing Rebut Ketum PBNU." *Detiknews* March 27.
- Handrianto Budi. 2007. *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme dan Liberalisme Agama*. Jakarta: Hujjah Press.
- Hefner, Robert. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Heine-Geldern, R. 1942. *Conception of State and Kingship in Southeast Asia*(revised version of an Article Published in *The Far Eastern Quarterly* Vol 2:15-39). Ithaca: Cornell University.
- Jaiz Hartono & Bashori Agus. 2004. *Menangkal Bahaya JIL & FLA*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Jurdi Syarifuddin. 2010. *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kim, Hyung-Jun. 2010. "Praxis and Religious Authority in Islam: The Case of Ahmad Dahlan, Founder of Muhammadiyah." *Studia Islamika* 17(1): 69-92.
- Kingsbury, Damien. 2002. *The Politics of Indonesia*. Singapore: Oxford University Press.
- Kumar, Anne. 1985. *The Diary of a Javanese Muslim: Religion, Politics and the Pesantren Tradition 1883-1886*. Canberra: Faculty of Asian Studies, Australian National University.
- Machfoedz Maksoem. 1982. *Kebangkitan Ulama dan Bangkitnya Ulama*. Surabaya: Yayasan Kesatuan Ummat.
- Majlis Tabligh dan Dakwah Khusus. 2004. "Virus Liberal di Muhammadiyah." *Tabligh* 2(8): 13-21.
- Mansurnoor Lik Arifin. 1990. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Maslan. 2010. "Berpaham Liberal, Ulil Terganjil Jadi Calon Ketum PBNU." *Detiknews*. March 03.
- Muhammadiyah. 1922. *Suara Muhammadiyah*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- _____. 1927. *Berita Tahunan Moehammadijah Hindia Timoer*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

- _____. 1998. *Anggaran Dasar Dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah 1912-1985*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- _____. 2000. *Profil Muhammadiyah 2000*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- _____. 2003. *95 Tahun Langkah Perjuangan Muhammadiyah: Himpunan Keputusan Muktamar*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- _____. 2005. *Suara Muhammadiyah*(August). pp. 1-15. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- _____. 2010. *Laporan Pimpinan Pusat Muhammadiyah Period 2005-2010*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- Mulkhan Abdul Munir. 1990. *Warisan Intelektual K.H. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah*. Yogyakarta: Percetakan Persatuan.
- Nakamura, Mitsuo. 1983. "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of the 26th National Congress, June 1979, Semarang." *Southeast Asian Studies* 19(2): 187-204.
- Noer Deliar. 1980. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900~1942*. Jakarta: LP3ES.
- NU(Nahdlatul Ulama). 2004. "Peraturan Tata Tertib Muktamar XXXI Nahdlatul Ulama di Asrama Haji Donohudan Boyolali." In *Hasil-Hasil Muktamar XXXI Nahdlatul Ulama*. pp. 8-19. Jakarta: Pengurus Besar Nahdlatul Ulama.
- _____. 2010. *Hasil-Hasil Muktamar XXXII Nahdlatul Ulama*. Jakarta: Pengurus Besar Nahdlatul Ulama.
- Peacock, James. 1978. *Purifying the Faith: Muhammadiyah Movement*

in Indonesian Islam. California: The Benjamin/Cummings Publishing Company.

Putro Parjono Wiro. 2004. *Membongkar Kesesatan Pemikiran Jaringan Islam Liberal*. Solo: Bina Insani Press.

Qomar Mujamil. 2002. *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan.

Rabinow, Paul. 1978. *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.

Roziqin et al. 2009. *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit e-Nusantara.

Shodiq Muhammad. 2004. *Dinamika Kepemimpinan NU: Refleksi Perjalanan KH. Hasyim Muzadi*. Jawa Timur: Lajnah Talif wa Nasyr NU.

Sitompul Einar Martahan. 1989. *NU dan Pancasila*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Tambiah, Stanley. 1985. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge et al.: Harvard University Press.

(2012. 04. 11. 투고; 2012. 05. 15. 심사; 2012. 06. 15. 게재확정)

<Abstract>

Structure and Characteristics of Two Indonesian
Islamic Organizations:
NU and Muhammadiyah

Hyung-Jun Kim
(Kangwon National University)

This study compares the two biggest Islamic organizations in Indonesia, Nahdlatul Ulama(NU) and Muhammadiyah. As previous studies focus on their theological and ideological aspects, this study tries to analyze not only their religious orientation but also position of religious leaders, organizational structure, leadership system, routine activities and susceptibility to new religious change.

The second part of this paper deals with religious and socio-political backgrounds under which the two organizations were established and with differences in the ways of interpreting Islamic teachings. This will provide the basis for understanding the dynamics of their later development. The third part explores religious authority supported by both. For this, perspectives on established religious schools, rational interpretation of the Scriptures, mystical practices and hereditary succession of religious leadership are to be analyzed. In addition, the

ways different attitudes towards religious authority have impacted on organizational structure are to be examined. The topic of the fourth part is leadership composition, and blood and teacher-student relationships among chairpersons are to be analyzed.

The last part deals with how different orientations of the two have impacted on their activities and especially on the ways of accommodating new religious ideas. For this, the ways 'liberal Islamic thought' has been introduced, accommodated and negotiated in each organization are to be compared with.

With these discussions, it is expected that religious orientations, organizational structure, leadership system and organizational flexibility of the two can be understood. This analysis can help to have a glimpse on Islamic development in Indonesia and of socio-cultural and political influences the two have exerted on Indonesian society.

Key Words: Indonesia, Islam, Muhammadiyah, NU, religious reformism, religious organization, religious authority

